清史研究前沿 · 清代边疆治理

盛京喇嘛的荷包：清代陪都的寺庙、国家与地方社会

宋念申

［摘要］ 盛京是满人政权崇奉藏传佛教的起点。清朝前期，盛京城内形成了以实胜寺为核心的所谓“四塔七寺”敕建寺院系统。盛京敕建寺院网络，是由国家与宗教共同缔造并维系的，同时也不可避免地与地方社会互动。不论作为个人还是作为群体，盛京寺庙中的喇嘛自身都显示着寺院、国家与社会的相互纠缠。喇嘛的生命轨迹是怎样的？他们与国家的关系如何？他们如何与地方人群互动？所有这些关系在清朝灭亡之后，又遇到怎样的问题？本文利用从官方制度与行政档案、司法及诉讼文书中收集到的零散信息，试图探讨这些问题，以此揭示清代至民国政教关系变化的一个面向。

[关键词] 盛京　藏传佛教　喇嘛　政教关系　社会史

［**中图分类号**］ K249 ［**文献标识码**］A ［**文章编号**］1002－8587（2025）－05－0038－016

1634年，蒙古察哈尔部的林丹汗病逝，标志着后金政权与察哈尔部战争的完全结束。第二年，曾服务于林丹汗的西藏喇嘛墨尔根投奔皇太极，为他带来一尊玛哈噶喇金像。玛哈噶喇（Mahākāla），又称“大黑天”，是藏传佛教中最为显要的护法神。而这尊玛哈噶喇金像，是元时西藏萨迦派首领八思巴为忽必烈汗所铸，象征着西藏佛教首领与中原帝王“供施”关系的巩固。[①] 随后，皇太极在都城沈阳西郊为其建造神堂。1636年，皇太极正式登基称帝，国号“大清”，并将沈阳更名为“盛京”。新皇随即传旨：“有护法不可无大圣（满文：amba fucihi），犹之乎有大圣不可无护法也”，[②] 下令在城西建造寺庙一座，“构大殿五楹”，将神堂也纳入建筑群中。寺院于1638年完工，名为“莲花净土实胜寺”，一般简称为“实胜寺”。[③] 此乃清朝在盛京的第一座

［**收稿日期**］ 2025－04－24

［**作者简介**］ 宋念申（1974—　），男，清华大学人文与社会科学高等研究所、人文学院历史系教授，北京100084，nianshen@tsinghua.edu.cn

［**基金项目**］ 教育部重大课题“城市民族社区多元一体格局的历史脉络与发展现状”（21JJDM002）暨清华大学自主科研项目课题“中国北方都市民族社区的历史演变”（2022THZW）阶段性成果。

① 中国第一历史档案馆编：《清初内国史院满文档案译编》（上），光明日报出版社，1989年，第126－127页。《清太宗实录》卷21。另参见：清朝满州語档案史料の総合的研究チーム编：《内国史院档：天聡八年》，东洋文库，2009年，第390页。

② 河内良弘译注、编著：《内国史院满文档案訳註：中国第一歴史档案館蔵：崇德二・三年分》，松香堂書店，2010年，第533页。

③ 或许因为实胜之名含有胜利之意，后来乾隆帝硬说寺名是纪念皇太极1641年的松山战役获胜。这当然是一种牵强附会的说法。见乾隆帝《御制实胜寺碑文》，《钦定日下旧闻考》卷120。

敕建藏传佛教寺庙，也标志着满洲政权与藏传佛教建立正式供施关系之始。

此后，清政权在盛京不断扩充敕建藏传佛教寺庙网络。1643 年，皇太极下令在盛京的四郊各造一座藏式窣堵波佛塔和寺院，北、东、南、西的四寺，分别为法轮、永光、广慈、延寿寺。顺治朝，实胜寺中的玛哈噶喇佛堂被重新整修，于原址建起一座两层高的佛楼，成为单独一寺。1656 年，又纳入原为皇太极避痘所的长宁寺。这样，盛京城的敕建藏传佛教寺庙网络就形成了由实胜寺、玛哈噶喇佛楼、长宁寺以及四塔寺共同组成的“四塔七寺”格局。至乾隆四十三年（1778），北塔法轮寺被改造为念满文大藏经的满洲寺，从本地锡伯部招募僧侣充任满洲喇嘛。[①] 自此，盛京网络不再有大的变化，直至清亡。

尽管规模不及北京、承德或五台山，但盛京敕建藏传佛教寺庙网络作为清政权崇奉、经营以及管理藏传佛教寺庙之始，不但对后来“驻京喇嘛系统”的形成有着重要的样本意义，[②] 也为我们深入理解清朝与藏传佛教的关系提供了难得的视角。以往讨论清朝与藏传佛教的关系，更多论者专注于皇帝个人信仰，或宏观的内地与边疆政教关系。本文则试图从更为微观的视角，考察寺庙中主要的行动者——喇嘛——在整个盛京寺庙网络中的活动，以此探索清代藏传佛教体系的组织、运作。其中特别需要回答的是：作为清代崇奉藏传佛教的起源之地，盛京藏传佛教寺庙是怎样一种存在？其与蒙藏地域的藏传佛教寺庙有怎样的区别？本文亦从政治史、教会史与社会史等角度，讨论有清一代敕建寺庙与国家，以及寺庙与地方社会的关系。这三者之间的互动，特别是在清末民初的大变局之下的互动，昭示着国家、宗教与社会共同的现代演化历程。

一、履历：寺院系统内部的等级关系

盛京敕建寺庙的内部管理结构和典型的蒙藏佛寺相似，而喇嘛的职位和等级则有严格规范，有如官僚系统。按《理藩院则例》的话说，即“定有额缺，按等升转”。[③] 在清代早期，盛京七寺有 180 名喇嘛额缺，到了清末，这一数字略有增长，达到 199 名。这些喇嘛最重要的特点，用一位民国早期寺庙住持的话说，是“皆官僧”，食国家俸禄。[④] 也就是说，国家在寺院事务中起主导作用。

寺庙的住持叫作“达喇嘛”，其下有一位相当于总管的“德木齐”和负责僧纪的“格斯贵”。在这三位高阶喇嘛之下，还有负责领诵经文的文赞、办事人员乜力巴，以及格隆、班弟等。尽管玛哈噶喇佛楼规模最小，却设置两位达喇嘛，其余的敕建寺庙，除北塔法轮寺有正副两位达喇嘛外，只设一位达喇嘛。实胜寺的达喇嘛位阶在所有达喇嘛之上，享“掌印札萨克达喇嘛”之头衔，显示其在宗教—官僚机构中的优越地位。当某寺的达喇嘛之职缺出，将由当地所有敕建寺庙中资深的德木齐递补，而接下来空出的德木齐之位则由一位格斯贵递补，以此类推。但札萨克达喇嘛，即实胜寺的达喇嘛，只能由北京来任命。

根据《理藩院则例》，喇嘛群体分为三类，分别是“驻京喇嘛”“藏喇嘛”和“游牧喇嘛”。[⑤] 驻京喇嘛由章嘉呼图克图统领，其范围不限于北京，也包括承德、多伦诺尔、五台山、归化城以及盛京。在驻京喇嘛系统内，清政府发展出了一套相当复杂的官僚体制。此过程实际源于盛京。在七寺设置之后，清廷设立了“喇嘛印务处”来管理盛京网络的日常事务。实胜寺住

① 赵志强：《北塔法轮寺与蒙古族满族锡伯族关系述论》，《满族研究》1991 年第 3 期。
② 陈晓敏：《清代驻京喇嘛制度的形成与沿革》，《满族研究》2007 年第 4 期。
③ 《乾隆朝内务府抄本〈理藩院则例〉》，赵云田点校，中国藏学出版社，2006 年，第 368 页。
④ 《奉天省长公署档》，奉天巡按使公署，1915 年 6 月起，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010−01−004384。
⑤ 释妙舟：《蒙藏佛教史》，广陵书社，2009 年，第 220−222 页。

持——札萨克达喇嘛——负责管理印务处。后来，此机制又扩展至蒙古，最后为整个驻京喇嘛系统效仿。[①]盛京的札萨克达喇嘛和驻京喇嘛系统中的其他札萨克达喇嘛一样，不能从当地擢拔，而必须从北京的高阶喇嘛中选派。此外，盛京寺庙的其他达喇嘛还要轮流去北京轮值一年，称为“年班”。[②]

盛京实际共有多少喇嘛？他们来自哪里？档案没有提供准确的统计。虽然七寺中的喇嘛额缺共 199 名，但是实际在寺的人数远不止这些。额缺数并不包括正接受训练的年轻僧徒，以及苏拉（闲散）喇嘛，一旦遇有缺出即行补充。在一份于 1912 年提交的报告中，札萨克达喇嘛什勒布扎木苏呈称，他“统属喇嘛四百余名”，这提供了盛京七寺大致的人头数。[③] 此外，城内还有许多非敕建藏传佛教寺庙，其中也有数量不等的喇嘛。这些寺庙有的与国家关系紧密，有的没有关系，它们大小各异，财源不同，之所以能够在盛京立足，很大程度上也是因为七寺系统已将盛京打造成一个颇具吸引力的藏传佛教中心。

至于喇嘛的来源，除了北塔寺喇嘛都是本地锡伯外，其余六寺的喇嘛多是本地或者外地的蒙古人。上述 1912 年的报告中也提到，喇嘛“多系东三盟各蒙旗之人”。所谓东三盟，是指内蒙古东部的哲里木、昭乌达和卓索图三盟。大清政权于 17 世纪早期崛起之时，该地区的蒙古部族——比如科尔沁、杜尔伯特、敖汉、喀喇沁——是满洲国家最早的也是最忠实的盟友。

喇嘛的生命轨迹是怎样的？他们与国家的关系是怎样的？他们如何与地方人群互动？他们内部关系又是怎样的？官方材料中只有一些浮于表面的信息，比如一些预备擢拔的喇嘛的履历表。我们可以从这类固定格式的文本中略作分析。比如下面这份光绪三十三年（1907）提交审核的履历：

> 东塔达喇嘛业希桑布，系蒙古土默特旗人。奶底出家，于八岁入庙，九岁首受班第格斯戒，二十五岁受格隆戒。当乜力巴四年，当尚左特巴八年，当格斯贵一年。于光绪十四年拟陪达喇嘛一次。当得莫奇十一年，于十六年拟陪达喇嘛一次。二十四年六月间，奏放东塔达喇嘛。三十一年年班，食钱粮共三十四年。现当达喇嘛十年，年五十三岁，经卷纯熟。[④]

这类履历在一定程度上透露了盛京藏传佛教寺庙网络的社会结构。当年，七寺之一的长宁寺达喇嘛位置缺出。因为长宁寺地位尊崇，仅次于实胜寺，其达喇嘛位置应由玛哈噶喇佛楼或者西塔、南塔和东塔的达喇嘛中选拔升任（北塔因为是地位同样尊崇的满洲寺，所以不参加选拔）。符合条件的达喇嘛，以年资排列其履历，履历格式和内容都很相近。尽管其中信息比较简短单调，这些履历却能反映出这些上层喇嘛的职业轨迹。

首先，所有在敕建寺庙供职的喇嘛必须是“奶的（底）出家”，即从年幼时（通常是 6 至 10 岁）便开始从事这项终身职业，而不是半路从别的职业转过来的。其次，他们必须首先获得一定的佛学资历（格隆和班第），然后才能成为皇家寺院中的正式喇嘛。以业希桑布为例：他八岁时就入庙学习，但一直到 19 岁时，才“食钱粮”，即领国家俸禄。再次，他们必须一步步爬升严格的官僚层级，才能成为上层精英。这一等级体制比照西藏或蒙古寺院设立，但也不完全相同。[⑤] 最底层的职位是“乜力巴”，通常是寺庙会计或者收租人，之后是“尚佐特巴”（管家）或者“文赞”（领诵经文者）。排名第三等的喇嘛是“格斯贵”，负责僧纪。第二等的是“德木

---

① 德勒格：《内蒙古喇嘛教史》，内蒙古人民出版社，1998 年，第 253 页；罗文华：《龙袍与袈裟》，紫禁城出版社，2005 年，第 560–561 页。

② 只有长宁寺达喇嘛免此役，参见《奉天省长公署档》，奉天行省公署，光绪三十三年十月十六日，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010–01–12622。

③ 《奉天省长公署档》，奉天行省公署，1912 年 5 月起，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010–01–23493。

④ 《奉天省长公署档》，奉天行省公署，光绪三十三年十月十六日，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010–01–12622。

⑤ 有关蒙古地区寺院的等级系统，参考 ChristopherAtwood, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, New York: Facts on File, 2009, pp.326–327。

（莫）齐”，相当于总管。德木齐可以获得升任达喇嘛的提名资格，但通常要先作为“拟陪”（第二候选人）备选，然后才能作为“拟正”，即第一候选人。最后经过盛京将军的批准，拟正的德木齐获得达喇嘛职位。对于盛京城的喇嘛而言，达喇嘛（特别是长宁寺达喇嘛）是他们的职业天花板，他们不可能成为最高的掌印札萨克达喇嘛、即实胜寺的达喇嘛。实胜寺的达喇嘛必须由北京遴选、指定，并从北京调任。

不过一些更为重要的问题，却是一份履历无法解答的。比如，寺庙—国家—社会的三角关系，是如何在漫长的历史中演变的？特别是当清朝垮台后，又是如何变化的？由于历史记录既稀少又分散，答案不容易找到。尽管如此，本文仍然希望能够利用从官方制度与行政档案、司法及诉讼文书中收集到的零散信息，描绘出一个大致的图像。让我们先记住刚在履历中看到的“业希桑布”这个名字。在 1907 年，他的履历在一叠履历中叨陪末座。作为合格候选者中资历最浅者，53 岁的他当时并没有得到提名。后文会提到，二十年后，他已爬到最高位，成为一场精彩而激烈的权斗剧的核心人物。

二、喇嘛的荷包：国家资助下的收入

盛京喇嘛的经济状况如何？他们收入来源是什么？他们的荷包有多鼓？首先，让我们通过朝鲜使臣的视角探究一番。有清一代，前往北京朝贡的朝鲜使臣大多经过盛京，也经常到访实胜寺。他们很多人都被寺院建筑的美观、内饰的奢华所惊艳。以嘉庆二十三年（1818）到访的成祐曾为例，他看到大殿内的佛像装饰都是金的，“床榻帷帐宝玩奇器皆以金涂，雕梁绣栋，炫耀人目”。有一位“衣黄僧即蒙古喇嘛”——显然指的是当时的札萨克达喇嘛：

> 邀三使入炕，先进香茶，次设饽饽（饼名，小如鸡卵，外涂者如腊，中包以糖，市廛所卖大如沙果，以大麦为之，味不甚佳也）及驼酪，云是皇帝所御也。其炕上器皿极其奇巧，皆自鸣钟之类也。有孔雀尾高过数尺者四五枚，其右边炕有覆红毯者，皇帝所坐处也。卓（桌）子上有印，即喇嘛所用，问之，云泰此僧领山海关外诸刹。①

在这段描写之后，成祐曾作诗评论，前两句是：“蒙古老僧着帝衣，黄毡榻上起居稀（所谓帝师见皇帝亦不拜）。千余小佛金银烂，百丈高梁锦绣围。”当然，他的记录中有很多误解，比如这里的达喇嘛从来不是“帝师”，而黄色僧衣只不过是格鲁派传统，也不是“帝衣”。但无论如何，他的描述代表了朝鲜士人对喇嘛生活的第一印象。

成祐曾提到的物件：点心、自鸣钟、孔雀翎等，更不要说屋中的雕梁画栋——所有这些都显示了一种优越的地位。七寺乃皇家敕建，意味着所有宗教用品：设施、供养、乐器、珍宝及经卷，都由国家提供。这也意味着所有宗教活动支出，包括礼仪用品以及寺庙的日常维修，都由政府提供或者支付。举例来说，乾隆《大清会典则例》规定，盛京户部每年为寺院提供做法事所需之谷物、面、盐、蔬菜、水果、鹅、鸡和纸张。此外，盛京礼部还供给实胜寺“香烛钱”近 80 两，“诵经钱”310 两，茶 200 斤。玛哈噶喇佛楼可得到“香烛钱”近 50 两，“诵经钱”210 两，茶 60 斤。四塔寺则总共获得 200 两“香烛钱”和 600 斤茶。② 不过最大的开销应该是寺院维护。在所有涉及盛京敕建寺庙的档案中，绝大多数都是维修与翻建的呈请。维修工程几乎每年都有，其花费从白银数十两到数千两。有人估计在乾隆年间，七寺维修超过了一千次。③

喇嘛的个人待遇又是怎样的？从康熙到嘉庆历朝编纂的《大清会典》以及嘉庆年间的上谕

---

① 成祐曾：《茗山燕诗录》，林基中编《燕行录全集》第 69 卷，东国大学校出版社，2001 年，第 148–150 页。按，引文括号内注释为原文。

② 乾隆《大清会典则例》卷 1。

③ 李凤民：《沈阳皇寺三百年》，东北大学出版社，2012 年，第 151 页。

档等文献中，我们大致可以拼凑出 19 世纪早期的状况。[①] 一位“奶的出家”的孩子，进入寺庙后要跟从一位师父，师父负责基本的宗教训练并供其吃穿，徒弟则要侍奉师父。学佛过程可长达十年，待有缺额则补入。从此，年轻的学徒开始享受国家俸禄并获得各项福利。最底层的班第，其“口粮银”，按照乾隆四十三年的规定，是每年合银七两七钱四分四厘。除此之外，他每两年会获得盛京户部发给的衣服以及狐皮帽。最终，该学徒通过了格隆戒，成为正式的喇嘛。此时他已经长大成人，每三年会获发衣服，颜色也不只是黄、红两色，而是金黄、明黄、大红三色，且每年都获得貂皮帽。假设十年之后，通过勤勉工作以及一些运气，他得到格斯贵的头衔。此时的年俸是白银八两七钱八分四厘，大约相当于一位雇农的收入。虽然收入不高，但成为格斯贵是进入高阶喇嘛的必经之途。如果不出意外，在其三四十岁的时候，会晋升为德木齐，年俸十两四钱八分四厘。最后，经过或短暂或漫长的等待，这位德木齐若成功成为达喇嘛，他的年俸会有个飞跃：西塔、东塔和南塔寺的达喇嘛一年的俸银是一百十六两三钱五分，是德木齐的约 11 倍。北塔寺、长宁寺和实胜寺的达喇嘛收入则更高，达到一百六十六两二钱二分三厘。不过，玛哈噶喇佛楼的两位达喇嘛（前堂和后堂）则平分一份达喇嘛俸银，每人八十一两四钱四分九厘。当然，上面列举的年俸只是乾隆四十三年条文里规定的数字。

在嘉庆朝（1796—1820），清政府给盛京喇嘛的年俸支出是 2300 两银子，在此后的几十年中，因喇嘛数量的变化，此数字在 2100 多两到 2500 多两之间。[②] 此项支出由地方财政负担。那么地方政府是怎么支付的呢？前面所使用的“工资”或者“俸禄”只是一个粗略的说法，实际情况相当复杂。国家供养盛京喇嘛的方式是：盛京地方将一定的官庄划拨给寺庙，以其农业租税的形式来供养皇家喇嘛——此地亩称为“养赡地”。在清代，养赡地通常是指赐予庄头的土地，以供其生计。[③] 养赡地可以继承，但不可买卖。一开始，官庄向喇嘛上缴农产品（故有“口粮银”一说），1811 年之后，实物租税被折为银钱，定期定额足缴。所以从表面上看，喇嘛的收入略相当于政府付给的“工资”。但是这其中有不少问题。首先是国家与寺庙的关系：就土地关系而言，国与寺是否可被视同一体？更为麻烦的是这些养赡地的性质问题。1811 年之前，寺院直接向庄头收取土地租税而不用通过国家。如果这些土地是划给寺庙作为其收入来源的，那么其产权到底归于寺庙呢，还是归于国家呢？此处的暧昧不清导致 19 世纪初期发生了喇嘛、国家与地方社会之间一场异常激烈的冲突，暴露了清代土地制度的部分严重问题。

三、庄头之死：盛京寺院与官庄关系

嘉庆十一年九月初十日（1806 年 10 月 21 日）这天，盛京一位负责官庄垦务和租税的“庄头”郑国太悬梁自尽。一个多月后的十月十七日，他的弟弟、同任庄头之职的郑五，又以相同的方式结束生命。三天后，郑氏兄弟的遗孀将一纸诉状递到盛京衙门，状告东塔永光寺达喇嘛罗卜藏的烈逼死人命。她们称：达喇嘛强迫郑氏兄弟上交不合理的、数量极高的供奉，导致二人自杀。更过分的是，达喇嘛在听闻噩耗后，竟然唆使郑氏兄弟的一位侄子作伪证，说此事件

---

① 康熙、雍正、乾隆、嘉庆四朝《大清会典》；中国第一历史档案馆编：《嘉庆道光两朝上谕档》第 16 册，广西师范大学出版社，2000 年，第 158–162 页；《奉天省长公署档》，奉天行省公署，光绪三十三年十月十六日，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010–01–12622；奉天旗务司，宣统元年五月十五日，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010–01–12623；李凤民：《沈阳皇寺三百年》，第 109–114 页。

② 李凤民：《沈阳皇寺三百年》，第 111 页。但根据 20 世纪 30 年代的札萨克达喇嘛隆旦加卜的描述，清政府每年总共支出白银 15 852 两 6 钱 7 分作为喇嘛俸资和养赡，这和其他史料相抵牾。如果他说的才是真实数字，则喇嘛的个人收入要比《沈阳皇寺三百年》所记录的多许多。参见隆旦加卜：《奉天实胜七寺说明喇嘛僧众建设大纲全录》，1936 年，无出版者，第 4 页。

③ 乌廷玉、张云樵、张占斌：《东北土地关系史研究》，吉林文史出版社，1990 年，第 81 页。

乃因家庭内部矛盾而起，与达喇嘛并无关系。[①]

在清代东北和华北，官庄是旗地（满文为 tokso）的重要组成部分。[②] 努尔哈赤在创设八旗体制的同时，也建立了官庄体制，两者紧密结合。[③] 在后金和清的扩张过程中，越来越多的劳动力（其中主要是汉人）被组织起来，在官庄生产劳作。顺治年间，大量华北的汉人涌入辽东地区，他们或自愿或被迫投入官庄。政府从中指定“庄头”（满文 tokso i jangturi）代行基层管理之责。尽管庄头在官庄中享有许多世袭权力，但他们既不是土地的主人，也不是自由劳动力。作为享受一定社会—政治特权的八旗体制中人，庄头及其后代实际上更像是终生依附于官庄的仆人，他们最重要的职责之一，就是定期上缴各种形式的地租。如若未能履职，他们会面临程度不同的责罚，轻则体罚，重则被贬为奴。[④]

土地、劳力以及由土地所有制所产生的社会关系，共同决定了清代东北基本的社会经济生态。作为这个生态的组成部分，藏传佛教寺院以特殊的方式获取了土地和劳动力。深入研究过清代东北农业经济的历史学家艾仁民（Christopher Mills Isett）认为，获取基本生产要素的社会与政治安排——他所谓的“社会财产关系”（social property relations）——是理解满洲经济的关键。他正确指出，社会财产关系“是政治决定的”，经济行为者“必须……在通行的财产系统之内，尽可能地追求那些确保个人再生产的目标”。[⑤] 这一判断有助于分析本案中庄头和喇嘛的行为。而反过来，本案也能让我们充分认识有关清代东北经济的一些关键特征，特别是寺庙经济的关键特征。

和许多庄头一样，郑氏兄弟从祖辈那里承袭职位。他们管理的官庄归属盛京户部，即负责七寺日常开销的部门。后来，盛京户部将郑氏兄弟的官庄拨给东塔寺，也就是说，从此处抽取的税赋将直接付给寺庙，以供养喇嘛。税赋包括了各类物资，其中半数直接归了达喇嘛，另一半则由其他喇嘛分配。与其他地方一样，清政府授权寺庙自己收税，且“向无定额”，没有数量记录。唯一的例外是在乾隆四十三年。那一年，北塔改为满洲寺，地方政府登记了七寺收入，以此为参考，来确定给新增“满洲喇嘛”的资助额度。也就是这份记录，在 19 世纪初揭示了一个事实：过去 25 年中，寺庙大大增加了庄头们的税额。与此同时，郑氏兄弟主管的官庄遭遇不断的水土流失，其地亩面积由清初的 540 亩减到当时的不到 400 亩。根据郑氏兄弟两位遗孀的呈控，自从罗卜藏的烈嘉庆五年接任以来，将地亩分作十分，“以一分折收市钱一百一十千”，也就是把物折成固定的钱，一“千”即一千铜钱。而其余九分，每分派交粮米七八市石，还指定要交粳米、白面、油、肉、柴炭等杂项。在 1804 年和 1805 年，罗卜藏的烈两次毒打郑国太，只因为他上缴的柴草短小。1806 年夏，官庄遭遇水灾，收成只有平常年份的三成。罗卜藏的烈虽同意略微减免，但其索要的数量大大超过郑氏所能承担。缴纳的最后期限是 10 月 21 日，正是郑国太自缢身亡那天。其胞弟郑五亲赴东塔寺七至八次，继续请求减额，但是达喇嘛拒绝会面。郑五于是也绝望轻生。

盛京刑部侍郎穆克登额将此事上奏北京，嘉庆帝大为震怒。他斥责罗卜藏的烈不但“科派粮物，逼死庄头郑国太等一家二命”，而且唆使其家人捏造伪证，“情殊可恶”，下令褫夺罗卜藏的烈的喇嘛身份（所谓“剥黄”），交穆克登额等严行审讯。根据理藩院律例，罗卜藏的烈被判

---

① 中国第一历史档案馆涉及此案件的诉讼文书有两份：《宫中朱批奏折》，盛京刑部侍郎穆克登额等，嘉庆十一年十月二十日，档案号：04-01-27-0021-009；《军机处录副奏折》，盛京刑部侍郎穆克登额等，嘉庆十二年二月二十七日，档案号：03-2287-027。

② 此处笔者用“旗地”指代清朝占取并分配的土地。拥有旗地的可以是政府，也可以是贵族或者八旗兵丁。

③ 乌廷玉、张云樵、张占斌：《东北土地关系史研究》；定宜庄、邱源媛：《京畿五百里：清代畿辅地区的旗地与庄头》，中国社会科学出版社，2016 年。

④ 邱源媛：《土地，继承与家族：八旗制度影响下的华北地方社会》，《历史人类学学刊》第 15 卷第 2 期，2017 年。

⑤ Christopher Isett, *State, Peasant, and Merchant in Qing Manchuria, 1644–1862*, Stanford: Stanford University Press, 2007, pp.3–6.

杖流。

郑氏兄弟的悲剧令地方官员特别是穆克登额，意识到一个更为严重的问题。正如他在奏报中所书："该庄头系官拨交差，并非喇嘛奴仆，岂容科派凌虐？"在后续的一则奏报中，盛京礼部决定详细调查寺庙加派给官庄的税赋，并于每年秋季派员督查，以确保喇嘛不任意科派。穆克登额更要求，从嘉庆十二年起，酌情减低壮丁差徭，"拟议量减各差数十分之一"。[①]其议后被批准，成为定案。国家也以此案为由确定了一个重要原则：官庄不是寺庙的产业，庄头只对国家承担义务，而不对寺庙承担义务。

但这个故事还没有完。两年之后，又一位官庄人状告了另一位达喇嘛。这次的原告，尤俊，把状子一直递到了军机处。[②]和郑氏兄弟一样，尤俊也是盛京户部编籍在册的世仆。但与郑氏不同，他是一位壮丁，[③]只向寺庙提供劳役，而不提供土地上的物产。清代的丁差很多时候并不需要真的付出劳务，而是可以交纳被称为"丁银"的一笔钱。这就是尤俊及其他家庭向来的做法。尤俊的祖上和其他七户壮丁在康熙朝被拨给了玛哈噶喇佛楼，每家年缴二两银子。但在1786年，当时的达喇嘛不但将每户二两的丁银改为每丁二两，而且擅自将丁银改为谷物税，此谷税亦可兑为钱款，但却比以往多很多。壮丁们力不能及。而当这些壮丁家庭试图典押自己的私有土地来凑足缴纳的款项时，达喇嘛却指控他们盗卖了寺庙的香火地。双方对簿公堂，但拖延许久，并无结果。

1801年，玛哈噶喇佛楼的新任达喇嘛罗布藏拉布丹提告，指控尤俊等一众壮丁拒缴谷粮，还非法售卖寺庙的土地。官司一直打到1804年，其他各寺的喇嘛利益攸关，也来作证，自然对壮丁们不利。此时的盛京户部采信了喇嘛们的证词，竟将壮丁们的私地误断为庙产。尤俊和许多壮丁被捕入狱，有些人因病而死，有些人自杀。尤俊被释放后，为了生计，不得不向寺庙佃种土地。郑氏兄弟案发生后，盛京户部和礼部遵照穆克登额的提议，命各寺不得任意加增、摊派。但是，罗布藏拉布丹顶风作案，无视指令，仍然强迫尤俊足额缴纳粮物，还向其催缴往年所"欠"地租。不堪其苦的尤俊只好赴京告状。

清廷指派朝中两名重臣——英和、初彭龄——作为钦差，会同盛京地方官员彻查此案。壮丁们提供了翔实的证据，证明他们仅应交丁银，不应交粮米，而且他们的土地确实是继承自祖辈的私有田产，并非庙产。另一方面，喇嘛们则狡辩说，既然壮丁们有的交粮食，有的交丁银，而且他们都有地产，所以寺庙就以为这些都属于"香火官地"（也即属于寺庙），还把所有丁银全都转换成了粮米。

最终的判决于1810年下半年到来。壮丁们沉冤得雪：他们的私有土地不是寺庙的香火地。罗布藏拉布丹判杖一百、流三千里，但因他是蒙古旗人，故照奉天旗人犯罪之例，"发驻防省城当差"。同案中提供错证、相互袒护的喇嘛，也都各自领罚。同时，当年将壮丁私产错判为庙产的官员，除已病故者外，皆降一级。

郑氏兄弟案和尤俊案的起因，是所谓"养赡地"的所有权问题。而这个问题的难点在于清朝土地政策的模糊性。从寺庙视角看，既然这些土地是"划拨"给他们的，喇嘛们当然对土地有全权。即使土地最终的所有权归国家，寺庙难道不也是国家代理人么？可是，从国家视角看，在土地上劳作的人——庄头和壮丁——才决定了土地的性质。官庄当然是指派给了寺庙，但官庄上的劳力只对国家承担义务。在政府看来，这个问题的实质，就是喇嘛们过于贪心，不知道如何正确管理田产和人丁，因此有必要马上进行改革。

---

① 中国第一历史档案馆编：《嘉庆道光两朝上谕档》第16册，第4–9页。

② 《内阁题本》，大学士管理吏部事务禄康等，嘉庆十六年四月初十日，中国第一历史档案馆藏，档案号：02-01-03-08907-013。

③ 关于壮丁，参见乌廷玉、张云樵、张占斌：《东北土地关系史研究》，第76–77页。

1811 年初，新任盛京户部侍郎的萨彬图向嘉庆帝上了一道奏折。① 经过一番对寺庙收入的全面深入的调查，他建议将寺庙收税的特权收回。“臣等查盛京七庙喇嘛，各给有官地、人丁。地交粮物，丁交差银。俾资喇嘛养瞻（赡），乃相沿既久。”但是长期以来，税赋差役的数量没有定数，以致贪心不足的达喇嘛不断加增科派。萨彬图建议从此以后，各种苛捐杂税应归并一起，折合成银钱支付。此项税金应先由地方政府征收，然后再分配给寺院。这样，不论是丰年还是歉收之年，喇嘛都可以保证得到定额的收入，而壮丁和庄头则只支付一笔固定的银两，不会再被任意加增。几个月后，萨彬图再次上奏。② 经过一番复杂计算，他得出结论说，每年应给喇嘛们的“口粮银”是“二千三百二十五两八钱五分四厘”，而从划拨给寺庙的官庄上收取的税银，应该足以支付。

国家出手介入寺庙与地方社会的纠纷，这算是很重要的一次。不过这次介入亦有其时代背景：从乾隆晚期开始，清政府在盛京官庄就进行了财税改革，以货币方式收取实物税和劳役。③ 简化的税制不但进一步强化了七寺对国家的财政依赖，也显示出国家实际全盘掌控着寺庙经济。但是，萨彬图的计划还是多少有些武断。他计算的土地数量不但包含了政府划拨给寺庙的官庄土地（大约 26 578 亩），而且也包括了寺庙独立拥有的土地。他合并两者的理由是，后者（七寺总计约 12 598 亩）本是壮丁家族所有，但因有些家庭没有子嗣继承地产，寺庙趁机占有并将土地租佃。萨彬图称，应当一并没收这些田地。

很快，地方政府就收到喇嘛的抱怨，说他们“用度拮据”。寺庙与国家之间的交涉迁延日久，这个问题一直到六年之后才达成妥协。官府将寺庙香火地归还寺院，许其自行收租。④ 在受到国家严惩、剥夺税收特权之后数年，喇嘛争回了一部分经济自主权。自此他们的收入由两部分来源组成：主要部分仍然是盛京户部提供的定额薪俸，另外的一小部分则来自于国家审计之外的自有土地。寺庙与地方社会的土地纠纷暂时得到解决——直到一个世纪之后的民国早期。

四、罪案和驱鬼舞：寺院—地方社会关系

清廷对于藏传佛教的崇奉当然是其边疆政策至关重要的一环，但敕建寺院与地方社会的关系，却更为复杂微妙。关于盛京喇嘛的日常生活，文献材料极其匮乏。我们只能从罪案和司法记录中管窥一二。下面列举三个刑事案件作为代表。

第一个案件发生在乾隆四十五年冬天，一名喇嘛误杀其徒孙。⑤ 凶手叫白旦津，年 47 岁，他 10 岁时来到实胜寺出家，此时仍只是一名班第。十一月的一天，白旦津去城里买布，路过一个酒肆，喝醉了晚上才回到寺中。进屋后，他看到自己的徒孙、十岁的小喇嘛对月正在火炕前磨刀玩儿，就大声呵斥，夺了刀要打。小孩儿受到惊吓逃跑，醉醺醺的白旦津试图阻拦，却拿刀不小心捅死了他。审讯中发现，对月其实是白旦津的侄孙，两年前被白旦津带到实胜寺出家。由于案情并不复杂，盛京刑部会同理藩院、都察院、大理寺，按照律例，处以绞监候。

第二个案件中的主犯则是一个十足的恶棍，案卷中记载其名为“关三喇嘛”（另知其蒙古名为桑结）。⑥ 关三喇嘛出身满洲正黄旗，幼年时到延寿寺出家。因为与娼妓“奸宿犯案”，被

① 中国第一历史档案馆编：《嘉庆道光两朝朝上谕档》第 16 册，第 7 页。
② 中国第一历史档案馆编：《嘉庆道光两朝朝上谕档》第 16 册，第 158-162 页。
③ 乌廷玉、张云樵、张占斌：《东北土地关系史研究》，第 78 页。
④《宫中朱批奏折》，盛京将军富俊，嘉庆二十三年二月初九日，中国第一历史档案馆藏，档案号：04-01-35-0601-020。
⑤《内阁题本》，大学士兼管刑部事务英廉等，乾隆四十六年六月初三日，中国第一历史档案馆藏，档案号：02-01-007-023342-0002。
⑥《宫中朱批奏折》，刑部尚书德兴等，咸丰四年十一月初十日，中国第一历史档案馆藏，档案号：04-01-01-0856-063。

勒令还俗。后来他蓄了头发，娶了另一女子为妻，却又再度剃发，带着老婆到太平寺别院居住，代管庙事。太平寺也是一座喇嘛寺庙，但非敕建。就是在这里，关三喇嘛染上抽鸦片的恶习。1854 年，他被牵扯到一桩民事纠纷中：一户民人的童养媳，跟着她情人（一位旗人）私奔了。民人苦主求关三喇嘛帮助找寻下落。关三的确帮他找到了，但却把女孩扣押不还。一开始，他勒索大笔赎金，接着又逼奸了那个私奔的童养媳。被捉拿归案后，关三被判绞刑。

第三个案件牵扯到 1832 年左右两桩互不关联的贿赂案。[①] 在两案中，玛哈噶喇佛堂的达喇嘛色拉加木错受人之托，向他的好友、盛京刑部蒙古主事荣志说情。在第一桩纠纷中，一位汉人找到色拉加木错，央求其请荣志在一桩抢婚案中，做有利于其兄弟的判决。达喇嘛索要一百两银子作为回报。但是，荣志无法帮忙，因为此案为跨族婚姻（男方为汉人，女方为蒙古旗人），这为清律所禁止。第二桩纠纷则更为复杂。简言之，蒙古贵族（台吉）犯罪后逃到盛京，被盛京刑部抓获。科尔沁王公为了庇护，希望刑部将嫌犯引渡，而不是在盛京过堂。他找到了札萨克达喇嘛伊什帮忙。其实这完全没有必要：两位嫌犯既然都是蒙古人，刑部自然应该将他们交由蒙古的机构处理。不过当荣志把这个信息告诉色拉加木错，后者又转达给了伊什，札萨克达喇嘛却向蒙古王公谎称自己花了 250 两银子打点关节，要王爷补偿。尽管在这两件事情中，实际的行贿并没有发生，但所有涉事的喇嘛——札萨克达喇嘛、达喇嘛以及其他一些徒众——都遭到革斥，并受杖责。伊什被流放。

以上几个案件都没有什么特殊的历史影响，不过，它们透露出喇嘛生活的一些有趣的信息：他们的惯习、相互关系以及社会网络。许多盛京喇嘛并不严格遵守佛门戒律，和常人一样饮酒、吃肉并结婚。[②] 盛京网络圈子很小且相对封闭，而在皇家寺庙出家又被认为是待遇优渥、身份尊贵的职业，许多喇嘛就把他们的亲戚招来，加入这个小圈子。与此同时，高度等级化的结构决定了，上下级和师徒关系，是网络中最基本的人际关系。几乎可以肯定，这种情况会导致裙带主义和派系斗争，腐败现象更不可避免。由于敕建寺庙与国家关系紧密，地方社会——不论是蒙古人还是汉人——都视喇嘛们为沟通地方政府的管道，有些喇嘛就趁机充当中间人。当然，国家严禁喇嘛介入政府事务，可是严刑峻法是否真的能有效阻止这类行为，则需要打个问号。

寺院首先是一个宗教空间，所以其在当地社会中的首要角色也是宗教。不过，四塔七寺在盛京地方社会扮演的角色，却似乎不是这样。阅读地方文献以及朝鲜使臣的记录，我们很难得出当地汉人居民（特别是普通人）格外崇奉、热情供养着这些寺庙的印象。通常，朝鲜文人在他们的旅行记中会详细记录寺院建筑和喇嘛，却从未提到有前来进香的善男信女，这不免让人觉得奇怪。在一些朝鲜使臣笔下，他们能够进到实胜寺里参观就不是件容易的事。不少人都记录说，他们由侧门进入，因为正门关着。个别朝鲜记录者提到，他们必须贿赂喇嘛才能参观大殿。比如著名学者洪大容就遭遇“黄衣僧数人，持钥匙，求清心丸，不得已与铜钱百文”。[③] 可以想见，普通人想要进到寺院里，恐怕更难了。

当然，我们也不能匆忙下结论说，寺庙和地方社会没有互动。当地民众的确也去寺庙，但多数人是在节日期间参加各种庙会。这些庙会当然与宗教有些关联（比如庆祝佛诞），但并不都

---

① 《宫中朱批奏折》，盛京刑部侍郎祥康，道光十三年八月十一日，中国第一历史档案馆藏，档案号：04-01-01-0749-047；《宫中朱批奏折》，署理盛京将军奕颢等，道光十二年十二月十五日，中国第一历史档案馆藏，档案号：04-01-01-0743-027。

② 关于喇嘛结婚，一则口述史料也提供了一些证据。在 2018 年澎湃新闻的一篇报道中，受访者、沈阳老居民杨魁斌提到：“喇嘛们都有家，我认识的这几个喇嘛都是。和尚不成家，喇嘛可以成家。至于什么规矩，咱们不知道，小孩也不打听这个事。我就听说都有家，没家的、一个人的、没有媳妇的也有，那就根据自己的经济实力来看了。”杨魁斌口述，关雯整理：《我见过皇寺喇嘛跳塔》，澎湃新闻，2018 年 8 月 20 日，链接：https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_2363503，2020-06-04。

③ 洪大容：《湛轩燕记》，《燕行录全集》第 49 卷，第 258 页。

是宗教性的。吸引地方民众的，不但是佛教仪式，更是娱乐和商业活动。在清代，四塔七寺各自都有庙会，而其中最重要也最隆重的庆典，是七寺共同操办的“跳布扎”，即驱魔舞。

“跳布扎”是盛装面具的傩舞，来源于西藏的“羌姆”（’cham，藏语舞蹈），是广泛流行于全国各处藏传佛教寺院的仪式。当然地域不同，舞蹈形式也有变化。① 在每年正月与四月，盛京喇嘛两次表演这一节庆气氛浓郁的舞蹈。② 正月那次正好是在新年期间，所以更为豪华、时间也更长。跳布扎的气氛异常热闹，《承德县志书》载：“各喇嘛装作鬼神形状，鼓乐诵经，谓之驱逐恶神。观者如堵。”③ 盛京跳布扎有一个独特的程序，就是把北塔法轮寺一尊迈达里佛（即弥勒佛，Maitreya）的塑像“迎请”至实胜寺。根据喇嘛常海峰的回忆，正月初七日的时候，各个寺院的德木齐和格斯贵都聚集在实胜寺。拂晓，他们“身穿黄色呢子袍褂，头戴大帽，骑着高头大马，威风凛凛”。此时，北塔寺的喇嘛也已经装点好了佛车，“如同皇帝乘坐的御辇一样”。随着鼓乐响起，游行开始。围观的妇女们争相向前，抢推佛车，希望借此带来福缘。一路之上，民众设香案，放炮竹，向佛车撒钱。佛车行走缓慢，五六个小时之后，才抵达实胜寺。札萨克达喇嘛和众达喇嘛迎接迈达里佛入内。从初七日到十三日，喇嘛在大殿诵经，为佛像开光。最后在正月十四日下午一时左右，跳布扎舞蹈登台。整个表演需要大约 180 位喇嘛，所以几乎每位喇嘛都有角色。他们头戴面具，轮流步入场地。有的扮演护法，有的扮演菩萨，有的则扮演鬼怪。第二天，迈达里佛像要被护送回北塔，整个仪式完成。④

在清代，这些极受欢迎的节日庆典构成了七寺与地方社会最为亲密的联系。尽管遭遇到一些困难，跳布扎还是延续到了 20 世纪上半叶。

五、清末民初：盛京网络的衰败

有清一代，盛京作为陪都，一共迎接过十次清帝东巡。和南巡相比，东巡突出的是礼制和政治象征意义。⑤ 皇帝在东巡期间去盛京寺庙礼佛敬香，是规定内容。不过自 1829 年道光帝的东巡后，再也没有其他皇帝对其格外上心。⑥

19 世纪中后期至 20 世纪初，是现代中国和东亚历史上的分水岭。外部侵略和内部变乱从根本上动摇了清朝的统治基础，也改变了中国的社会政治版图。盛京不可避免受到影响。这座城市目睹了清末两次大规模战乱：1900 年，沙俄借镇压义和团之名，入侵并占领东北。这进而引发了 1904—1905 年的日俄战争，盛京城是这场惨烈大战的主战场之一。在这两场战争中，盛京寺院都遭到洗劫。⑦ 在北塔寺，将近七成的金银器都丢失了，贼人既有本地劫匪，也有寺里的喇嘛。⑧

到了清朝最后的十年间，地方政府越来越难以支撑盛京寺庙的财政。俄国占领期间的盛京

---

① 关于跳布扎的多种形式，见德勒格：《内蒙古喇嘛教史》，第 572–578 页；陈晓敏：《清代宫廷喇嘛教活动：跳布扎》，《满族研究》2005 年第 4 期；付奋奎：《明清时期的“跳布扎”习俗》，《西藏民族学院学报（哲学社会科学版）》第 33 卷第 2 期，2012 年；张临希：《“打鬼”——北京的狂欢记忆》，《读书》2023 年第 5 期。

② 《承德县志书 · 宗教志》，宣统二年增修石印本，第 21 页。

③ 《承德县志书 · 宗教志》，第 21 页。

④ 李风民：《沈阳皇寺三百年》，第 168–180 页。

⑤ 关于南巡，可参考张勉治的研究，Michael G. Chang, *A Court on Horseback: Imperial Touring and the Construction of Qing Rule, 1680–1785*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2007。

⑥ 不过皇帝对藏传佛教寺庙的资助在各处都下降了，不只是在盛京。见 Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400–1900*. Berkeley: University of California Press, 2001, p. 591。

⑦ 辽宁省档案馆编：《中国近代社会生活档案（东北卷一）》第 15 册，广西师范大学出版社，2005 年，第 451–458 页。

⑧ 李风民：《沈阳皇寺三百年》，第 220–223 页。另见《中国近代社会生活档案（东北卷一）》第 13 册，第 378–380 页。

将军增祺，于光绪二十八年（1902）奏报说，俄人入侵后“众喇嘛困苦度岁，无资当经”，他只好由粮饷处接济他们一百四十圆银元。[①] 规定的资助也难以为继。1910 年的时候，札萨克达喇嘛什勒布札木苏向当局抱怨，喇嘛已经有五年没有领到该发给的布匹。奉天旗务处度支司回复说知道这个情况，但“惟现值库储无多，不敷全数发放”，只能先把今年的份额领走，“其下欠各年布匹，仍俟库存稍裕，再行知照补领”。但到了第二年，政府继续欠发。[②] 寺庙的维修是另一个大问题。1911 年和 1912 年，什勒布札木苏提交了好几份呈请，要求维修颓倾的庙墙，以及原为皇帝东巡而修建的房屋。终于，东北最高行政长官赵尔巽在 1912 年 4 月批复同意呈请，但要先从寺庙养赡地项下借垫，或者从缓修理。当然，事情最后不了了之。[③]

赵尔巽作此批复的时候，他的头衔刚刚改换：从大清国的“东三省总督”更新为中华民国的“东三省都督”。那年 2 月 12 日，末代皇帝溥仪发布了逊位诏书。清朝统治结束了，中华民国建元。相比于清朝，新国家与藏传佛教之间，有着截然不同的关系。理论上讲，民国承袭了清朝所有的疆域，包括内地行省以及边疆各地。但实践中，新政府没能有效巩固其对广大疆土的控制。西藏、新疆、外蒙古地区都落入不同帝国主义国家的势力范围。尽管新国家做出过一定努力宣示其对于边疆的主权，但过去那种由亲缘、血缘、共同信仰这种人际联络所不断滋养的亲密关系，在新时代难以为继。当然，国家依然承诺将继续支持宗教，但这种支持并不延续帝国时代“施主—福田”的逻辑，而是体现现代共和制国家的“政教分离”原则。换句话说，敕建寺庙也不再尊享皇家待遇了。在国家的监管之下，它们和其他寺庙并无差别。

与此同时，喇嘛为了寺院与他们自身的利益，力图在新国家中获得一个较优的地位。比如，当 1912 年 5 月，科尔沁王公札萨克图汗宣布独立，什勒布札木苏急忙派遣几位喇嘛去东蒙古各旗，劝说当地领袖不要跟从叛乱。这位札萨克达喇嘛还访问了北京，向大总统袁世凯当面表达对共和的效忠。[④] 在其后的几十年中，喇嘛一方面向国家争取持续的资助，另一方面也利用新国家对寺庙事务的无知，试图暗度陈仓。

这是寺庙与国家间的博弈，喇嘛求生存，还要尽可能将个人利益最大化。对他们来说，新的政教关系所带来的最大冲击，主要是两点。其一，寺庙失去了过去拥有的经济特权；其二，断绝了与北京的联系，使得盛京网络成了一个孤立的小圈子。那么喇嘛是如何回应这些变化的呢？更重要的是，国家以及地方社会又是如何回应喇嘛的反应呢？

1915 年 6 月，什勒布扎木苏率七寺的达喇嘛们，向奉天省政府提交呈请，请求变卖寺庙的“养赡地”。[⑤] 呈文中说，“喇嘛寺原有养瞻（赡）地亩二万六千五百三十二亩二分二厘”。此地先系各寺自行招佃收租，至“前清嘉庆十六年改归官府代为经理”，仍然交给各庄头和佃户垦种交租。他们称：“兹因民国成立以来，诸物昂贵，撙节支用入不敷出，各寺僧众实受苦累”，因此经过一番讨论商议之后，他们决定将这些“养赡地”“仿照各王公地亩清丈办法，一律请由官地清丈局丈明出售”。根据政府政策，售卖王公地亩所得的 20% 将上缴国家，所查出的浮多地亩（即从前未计入土地册的多出土地）也将归于国家，剩下的所得“均归喇嘛等另置产业公同存案，以作永远养瞻（赡），无可多添补助”。在文案最后，他们各自签名画押，并附粘单，详

① 《宫中附片》，盛京将军增祺，光绪二十八年三月二十日，中国第一历史档案馆藏，档案号：04-01-35-1060-020。
② 《奉天省长公署档》，奉天旗务处，宣统元年六月二十三日，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010-01-12630。
③ 《奉天省长公署档》，奉天行省公署，1912 年 4 月起，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010-01-23492、JC010-01-12628。
④ 《奉天省长公署档》，奉天行省公署，1912 年 5 月起，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010-01-23493。另见李凤民：《沈阳皇寺三百年》，第 240-242 页。
⑤ 《奉天省长公署档》，奉天巡按使公署，1915 年 6 月起，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010-01-004384。

细列出所有拥有产权的农地位置及大小。

清帝逊位之后，如何处理旗地（包括官庄、王庄、旗人土地）成为一个难题。共和政府后来允许皇族和旗人将这些田产作为私产出售，此举倒是双赢。在奉天以及其他地方，许多庄头已将他们世代居住、劳作的官庄私有化，而皇族对此束手无策。如能干脆将田产变卖，至少能增加些收入。而新政府正急需资金投入各项国家建设，如此亦能收得二成交易额，未来也可征收土地税。更不用说，官方通过清丈土地，可将所有未登记的浮出地亩纳入囊中。[①] 这就是喇嘛们呈请售卖土地的大背景。

我们了解到前述郑氏兄弟案后，就明白喇嘛在此处隐瞒了一个关键事实：此土地乃清朝划拨给寺庙用以养赡的，其产权仍属国家。寺庙依靠从这些土地上抽取的税收来维持，但它们实际并不拥有这些土地。所谓“此地先系各寺自行招佃收租”，后来由政府代为经理，这是故意混淆了国有土地和寺庙私有土地的差别，给人的印象似乎是国家成了寺庙的代理人，而不是相反。喇嘛提交呈请的时机选择得非常巧妙，那时的民国政府正忙于清丈前清的皇家土地，正是浑水摸鱼的最后机会。他们成功的前提是，能够让新政权认定，划拨给寺庙的养赡地等同于“庙产”。

但是，喇嘛的计划遭到阻击。提交呈请一个月后，32 位庄头联名提交一份抗议书，向政府提供了他们的叙事版本。他们称“身等先人与花户先人均系山东民人，于前清国初时因奉天由山东移民实边”，只因为“当时限制甚严，非入旗籍不得报有红册地亩”，所以他们的先人“带地投入”奉天户部，加入了旗籍。尽管这些土地上的收入，后来被用于供养寺庙，但土地本身和寺院没有任何关系。庄头们坚决否认这些地亩是寺庙的“养赡地”，斥责“讵该喇嘛等禀内，不曰由库关支口粮折银，而曰养赡地，竟欲卖身等与各花户之地，以害我万余人之生命，其奸险可谓已极”。经过几轮交涉，喇嘛最终没能得偿所愿。当时类似的土地纠纷多到无可计数。清朝倒台之后，旗地所有权呈现一种灰色状态，能沾上边的各方都在利用其产权的模糊性，来谋取自身利益。而在这个过程中，喇嘛因为不构成产权主体，恐怕是最为不利的一个群体。

而上述第二个冲击，即盛京网络如今孤立存在，则更从内部腐坏了这个系统。在清代，北京监管驻京喇嘛体制内各敕建寺庙的内部事务，并通过指派掌印札萨克达喇嘛、设立年班轮值制，来掌控盛京网络。但 1912 年之后，这一垂直的宗教管理制度不复存在，盛京寺庙的事务只是地方性事务了。札萨克达喇嘛和各寺达喇嘛缺乏监管，在寺庙内拥有绝对权力。而随着他们的经济特权的衰落，寺庙权力愈加集中。在清代就已经很严重的内部争斗问题，就更成为日常现象。理论上说，奉天省政府有监管地方宗教事务之责，也应行使最终决定权。但即便在最好的情况下，世俗行政机构谈不上解决问题。民国官员对寺庙事务的了解接近于零，也根本不关心这些细枝末节的小事。

1918 年，最后一位由清廷指派的札萨克达喇嘛——什勒布札木苏圆寂了。在后面的十几年中，东塔达喇嘛作为“署理札萨克达喇嘛”，统理盛京七寺事务。在 1930 年，他的头衔终于转正。也就是说，他成为七寺网络成立近三百年来，第一位由内部提拔出来的札萨克达喇嘛。[②] 这个人，就是出现在本文第一节履历中的业希桑布。这位 1906 年时资历最浅的达喇嘛，终于成了

① 乌廷玉、张云樵、张占斌：《东北土地关系史研究》，第 145–153 页。

② 李凤民的书中提到，奉天省政府在 1929 年曾指定金荣亭为札萨克达喇嘛，但他三个月后就病亡了。李凤民：《沈阳皇寺三百年》，第 259 页。

盛京网络中最有权势的人物。以下讲述的故事，是围绕他的环环相扣的一系列诉讼案。[①]

六、达喇嘛之争：盛京寺庙的裙带政治

1926 年 6 月，当时还是署理札萨克达喇嘛的业希桑布，将东塔达喇嘛林沁呢嘛革职，理由是林沁呢嘛卷入了与寡妇李屈氏之间的民事纠纷。一年前，李屈氏状告，林沁呢嘛在皇寺东北依公祠后胡同的地产，侵占了她家的宅基地。“历经五审”，法院都判李屈氏胜诉。但林沁呢嘛拒不服从，“抗判至今”。李屈氏索性不等，再次提告，这次更加上了林沁呢嘛破坏清规娶妻生子的罪名。[②] 寡妇呈称：林沁呢嘛另有汉名“刘焕臣”，已经育有四女一子。经地方警署核查，证实这一情况，并要求实胜寺“严行惩办”。紧接着，在革退林沁呢嘛一个月后，业希桑布推举东塔德木齐噶�吡布为新任东塔达喇嘛。[③]

林沁呢嘛很快反击。他称李屈氏的新指控纯粹是报复：喇嘛娶妻与否与该李屈氏丝毫无关。他抗辩说，将他革退的决定既草率又毫无根据，并且怀疑李屈氏是受到他人的唆使，唆使者正是他的对手和继任：噶咘吡布。噶咘吡布恰好是业希桑布的胞弟，他指使李屈氏再次提告，好让业希桑布让他继任东塔的达喇嘛。可是这个噶咘吡布“不但有妻，兼吸鸦片，较喇嘛（指林沁呢嘛本人——引者注）之劣迹尤甚，更不应补充此缺”。在同一份申辩书中，他请求省府出面帮助：“实胜寺之喇嘛多系幼时进庙，名谓出家，实为当差，学经学事，任苦任劳，按级升充差占，及喇嘛七岁进庙，今已三十来年，勤劳无问，辛苦自知。历受半生之折磨，得升达喇嘛之职。将入本寺接事，即遭含混之斥革，不但斥革不明，喇嘛难忍。”林沁呢嘛还苦苦哀求说，喇嘛如被斥革，非但不能够恢复被革之职，也不能另就别职充任，这种情况“与死无异。”省府拒绝其呈请和指控。政府的逻辑很简单：既然地方警察厅已经证实其伦理作风有问题，那么他“控告各节显系捏词饰渍，应不准理”。

林沁呢嘛似乎只是另一位因劣迹而遭惩处的喇嘛，但是他的革职不过是四年后一场巨大的权力争斗的序曲。1930 年初，长宁寺喇嘛多善欲诉东塔寺达喇嘛噶咘吡布私卖庙产，结果噶咘吡布抢先一步，反诉多善。这一次，省府批复要“并案查明”。不成想噶咘吡布在 4 月 15 日病故，多善称他是“心存畏惧，致触旧疾”。[④] 于是，东塔达喇嘛之位再度缺出。

一个月后，业希桑布向省政府呈上一份名单，列明“有应升达喇嘛之资格”的候选人。[⑤] 根据以往的规定和传统，政府应从这批候选者中决定继任者。但是，对于任何一位熟悉标准流程的人来说，这份名单太不符合常规且十分可疑。首先，名单没有具体的提名，它只是一份参考名录，本应该是供札萨克达喇嘛从中挑选提名人的——通常是头两位最资深者。而掌印达喇嘛在向省府提交报告的时候，应该明确这两位最资深者，前一位拟正，后一位拟陪。省府则应该“选择”拟正者，任命为达喇嘛。但这一次，业希桑布提交的是整个名单，其中并无推荐人选。其次，这份名单太长了，总共有 14 位候选人。让人吃惊的是，这 14 人并非全都是现任德木齐——理论上唯一有资格升任达喇嘛的品级。其中有 8 位德木齐，还有 6 位是格斯贵。而最

---

① 以下叙事根据辽宁省档案馆《奉天省长公署档》的数件档案综合整理而成，这些档案的编号分别为：JC010-01-16584，JC010-01-31349，JC010-01-17050，JC010-01-31349，JC010-01-12625。

② 《奉天省长公署档》，奉天省长公署，1926 年 3 月起，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010-01-16584。

③ 在不同的档案中，“噶咘吡布”的名字又写作“甘吡加卜”“噶咘吡布”“噶吡加布”“甘珠加卜”，为统一计，本文用其在档案中出现得最多的写法。

④ 《奉天省长公署档》，辽宁省政府，1930 年 5 月起，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010-01-31349。

⑤ 《奉天省长公署档》，辽宁省政府，1930 年 5 月起，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010-01-12625。

年轻的格斯贵，东塔寺的博伦图色，年仅 33 岁。但业希桑布在呈文中却称名单中的 14 人“均有应升达喇嘛之名分”。而最不可思议的是，省政府结果真就“拣放”了最年轻的格斯贵博伦图色，让他升补为新任达喇嘛。对他的任命在 6 月 14 日这天正式下达。

6 月 23 日，所有 8 位名单上列出的德木齐，联合向省府呈上诉状。他们抗议说，整个拣选过程完全不符定例。从这份材料中我们才知道，这位博伦图色不是别人，正是业希桑布的孙子。而且这已经不是业希桑布第一次破坏规则了。当年东塔达喇嘛位置因林沁呢嘛被革职而出缺，业希桑布之弟噶咐叱布在所有德木齐中，资历就只位列第三，本来轮不到他接掌达喇嘛。这一次，业希桑布不但再次推举了自己的家族成员，而且居然让根本无资格的格斯贵直接晋升为达喇嘛，史无前例。

未及省府回复，7 月 14 日，15 位年轻的喇嘛也提交诉状，控诉业希桑布及其党羽。除了指控其裙带主义外，他们还称业希桑布的亲信垄断七寺管理事务，任意破坏定规。这些年轻的喇嘛斥责业希桑布“年老昏聩，名为掌印，其实不过为一二私人所包围，七寺事务俨然陈氏私有”。就在当天早些时候，实胜寺德木齐乌林布，连同其他四位德木齐一起，闯入掌印札萨克达喇嘛的房间，当面指责他破坏规矩。[1] 业希桑布受到惊吓，当即昏迷，一个月后病亡。他的徒弟转而又向省府提告，指责乌林布等导致业希桑布“惊愤而死”。

喇嘛不断要求政府介入，那么政府是如何应对这摊乱事的呢？在 7 月 21 日，省府回复了八位德木齐将近一个月前的呈控。公文中批评各德木齐无端生事：如果格斯贵“向无升补达喇嘛之资格，何以该掌印喇嘛竟将格斯贵列入名单之内而来呈？何以又有各寺格斯贵，亦准附呈入保之语？谓非矛盾，其谁信之？”政府要求实胜寺掌印达喇嘛“再确切声复”。德木齐们于是再次呈文向省政府解释。他们说：“敝寺已历二百余年，只能以得莫奇升达喇嘛，曾无一人而由格斯贵遽升达喇嘛者，实在有案可查。”此事皆只因为博伦图色是业希桑布的孙子，才能如此欺上瞒下。德木齐们说：“此例一开，则数百年之佛法破坏净尽，而滥竽篡夺之祸必不可收拾……事关宗教案重法统，势难承认”，恳请省府收回成命。

但省政府拒绝承认自己的无知与错误。8 月 13 日，省府起草一份公文说：“本府前以格斯贵博伦图色升充东塔达喇嘛，系根据前掌印达喇嘛业希桑布保送名单……案经确定，讵容轻议更张……嗣后不得再渎。”又过了几天，一份新批复附在了原稿之上，这份批复由奉天省主席臧式毅亲笔写下：“查此案迭据呈渎，节经批示在案。该得莫奇等，竟引前清遗例，一再哓渎，殊属荒谬绝伦。”省主席还威胁要严惩生事之人：“倘再有不遵命令，捏词妄渎，定予严惩，以儆刁风。”

此事件充分体现了喇嘛与国家之间的新互动。对于喇嘛来说，国家对寺庙事务的陌生，是一个浑水摸鱼的机会。但是对于共和制国家来说，一个日益脱离更大的宗教网络的地方寺庙系统，其政治价值却越来越小。在民国时代，盛京敕建寺庙网络唯一的高光时刻，是九世班禅额尔德尼（1883—1937）的来访。受到十三世达赖喇嘛的排挤，九世班禅接受了张作霖的迎请，前往奉天居住数年（1926—1931），就驻锡于实胜寺。但张作霖并不信教，他迎请班禅纯粹出于政治考量。1916 年，当时的掌印札萨克达喇嘛曾邀请张作霖参加跳布扎法会——邀请盛京最高军政首长出席跳布扎，乃此前惯例——张以不信佛为由拒绝了。不过，他捐出 20 银元，并令其副手代为出席。[2] 后来，省政府补助 20 元奉天小洋给跳布扎法会成为惯例。但是到了 1931 年，

① 《奉天省长公署档》，辽宁省政府，1930 年 8 月 16 日，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010-01-12625-000022。

② 李凤民：《沈阳黄寺三百年》，第 244-245 页。

当新任掌印达喇嘛得力格加卜以“奉票价格毛荒，钱法其繁，短缺甚巨”，请求“稍为增加”之时，省府拒绝了，并发文称此法会“本系陋俗，所有补助香资，应予停止发给”。[①] 政府对藏传佛教寺庙的态度，由实用为上，转为漠然置之，再到毫不同情，终至视为“陋俗”。

可知到了此时，新国家与旧宗教的关系已经彻底重塑。在后来的几十年中，国家—寺院关系没有多少变化。到了 1936 年，喇嘛的总人数已经不足百人，其中 65 人有正式职位。[②] 而寺院的财务报告表明，此时七寺的主要收入来源都是售卖或者出租土地，信众的香火资助不足收入的 1.3%。[③]1946 年，供奉在实胜寺内的玛哈噶喇护法金像神秘丢失，至今无人确知下落。[④] 这也标志着盛京藏传佛教网络的终结。

七、结论

盛京敕建寺院网络空间，是由国家与宗教共同缔造并维系的。与此同时，这个空间也不可避免地以某种方式整合进地方社会。不论作为个人还是作为群体，喇嘛身上显示着寺院、国家与社会的相互纠缠。

国家直接供养及管理，既是盛京网络兴起和维系的重要因素，也埋下其日后衰败的直接原因。为什么盛京寺庙不像其他的藏传佛教寺庙，能够在巨变中幸存下来？其脆弱性恰恰来自于此前帝国国家的强力支持。在蒙古地区，佛教寺庙是自给自足的社会—政治单元。尽管许多寺庙的确和清廷建立密切的联系，获得皇家布施，但它们仍保持自己的封建或半封建社会生态。多数大寺庙有自己的转世活佛、农地、牧群以及直接附属于寺庙的人口（蒙语 šabi，沙毕）。[⑤] 这些寺庙从地方社会，而不仅仅从政府那里获得供养，其中一些甚至掌握一定的政治和司法权力。当国家或实质性或象征性的支持中断，这些寺庙所遭受的损失，要比没有上述任何条件的盛京寺庙网络小得多。当国家的支持断绝，盛京网络亦难以自谋生路，很快就因贫困、腐败、内斗和社会的冷漠而衰落了。

“喇嘛们说着蒙古语，是信外来宗教的外族人”，20 世纪初到访沈阳及实胜寺的英国记者司道瑞（Douglas Story）记录说：“他们是陌生土地上的陌生人。”[⑥] 与蒙藏的寺庙社会相比，盛京网络只面向国家，而缺乏与当地社会相对“有机”的经济与文化联系。当国家性质改变，盛京喇嘛系统的组织结构、经济来源、政治地位和文化性质全然改变。从社会史角度观察，这是盛京（沈阳）城市性质的“祛魅”过程，体现了现代国家明显不同于传统国家的政教关系。喇嘛系统正处于这种断裂的接缝地带。从社会史、官僚机构史等——而不仅仅是佛教或边疆史——更为微观的角度探讨清代藏传佛教寺庙，也使得我们对清代、民国的国家形成、治理、演变等，有了更具体、丰富的认识。

---

① 《奉天省长公署档》，辽宁省政府，1931 年 3 月起，辽宁省档案馆藏，档案号：JC010–01–12626。

② 隆旦加卜：《奉天实胜七寺说明喇嘛僧众建设大纲全录》，无出版者，1936 年。

③ 李凤民：《沈阳黄寺三百年》，第 279–280 页。

④ 戴明久整理：《金佛被盗疑案》，中国人民政治协商会议辽宁省委员会文史资料研究委员会编：《辽宁文史资料》第 12 辑，辽宁民族出版社，1985 年，第 145–153 页。

⑤ 关于蒙古地区的寺庙社会生态，见 Jagchid, Sechin. “Mongolian Lamaist Quasi-Feudalism During the Period of Manchu Domination,” *Mongolian Studies*, vol. 1 (1974): 27–54. 李勤璞：《清代至民国外藩蒙古的寺庙、民众与国家：瑞应寺的个案》，《中国边疆学》第 6 卷，社会科学文献出版社，2006 年，第 52–82 页；蔡伟杰：《居国中以避国：大沙毕与清代移民外蒙古之汉人及其后裔的蒙古化》，《历史人类学学刊》第 25 卷第 2 期，2017 年。

⑥ Douglas Story, *The Campaign with Kuropatkin*, T. Werner Laurie, Clifford's Inn, London, 1904, p. 94.

References

Ding Yizhuang and Qiu Yuanyuan. Jinji *wubaili, Qingdai jifudiqu de qidi yu zhuangtou* (Five hundred *li* around the capital, the banner farm and manor head in Qing dynasty's capital region), Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2016.

Fu Fenkui. "Mingqing shiqi de 'tiaobuzha' xisu" (The custom of "tiaobuzha" in the Ming-Qing period), *Xizang minzu xueyuan xuebao (zhexue shehuikexue ban),* vol.33, no.2 (2012): 37−40.

Isett, Christopher M. *State, Peasant, and Merchant in Qing Manchuria, 1644−1862*, Stanford: Stanford University Press, 2007.

Wu Tingyu, Zhang Yunqiao, and Zhang Zhanbin. *Dongbeitudi guanxishi yanjiu* (The study on the history of land relations in Northeast China). Jilin: Jilin wenshi chubanshe, 1990.

The Income of the Mukden Lamas: Temples, the State, and Local Society in Qing's Auxiliary Capital

SONG Nianshen (Institute for Advanced Study in Humanities and Social Sciences, Tsinghua University; nianshen@tsinghua.edu.cn)

Abstract: Mukden (Shengjing) was the starting point of the Manchu regime's patronage of Tibetan Buddhism. In the early Qing period, a state-sponsored monastery system known as the "Four Stupas and Seven Temples" was established in the outskirts of Mukden. The imperial temple network in Mukden was jointly constructed and maintained by the state and religious institutions, and it interacted with local society in various ways. As individuals and as a collective, the lamas in Mukden embodied the entanglements between the monastery, the state, and local society. What were their life trajectories? How did they relate to the state? How did they interact with local populations? What were the internal dynamics among the lamas themselves? How did these relationships evolve after the fall of the Qing dynasty? Drawing on scattered evidence from official institutions, administrative archives, judicial cases, and lawsuit documents, this article explores these questions to shed light on one dimension of the shifting state–church relationship from the Qing to the early Republican era.

Keywords: Mukden, Tibetan Buddhism, Lama, state–church relations, social history